

¿CÓMO LEER A MONTAIGNE? LOS *ENSAYOS*, UN EJERCICIO DE SÍ

BELTRÁN JIMÉNEZ VILLAR
Universidad de Granada

RESUMEN: En el presente trabajo se propone una comprensión de los *Ensayos* de Montaigne como un ejercicio de sí que busca transformar la verdad en ethos: una vida fiel con un mundo infundado y en devenir es la única vida vivible. Para ello se discuten las interpretaciones de la obra desde la perspectiva del autoconocimiento que han sido propuestas en el siglo XX, sirviéndonos de las lecturas de Horkheimer y Merleau-Ponty como hilos conductores. El primero elabora una interpretación externa que se basa en la idea de que los *Ensayos* son un instrumento político al servicio del conservadurismo. Por otro lado, Merleau-Ponty propone una interpretación interna que privilegia la comprensión de la filosofía de los *Ensayos* como una concepción metafísica que transforma la teoría de la verdad. A través de la discusión de ambas es posible recorrer las posiciones más importantes defendidas sobre el pensamiento de Montaigne desde una perspectiva más amplia.

PALABRAS CLAVE: Montaigne; ensayos; Horkheimer; Merleau-Ponty; ejercicio de sí.

How to read Montaigne? The Essays, an exercise of oneself

ABSTRACT: This paper proposes an understanding of Montaigne's *Essays* as an exercise of oneself that seeks to transform truth into ethos: a faithful life with an unfounded world and in perpetual change is the only life that can be lived. In order to do so, the interpretations of the work are discussed from the perspective of self-knowledge that have been proposed in the 20th century, using the readings of Horkheimer and Merleau-Ponty as guiding threads. The first one elaborates an external interpretation based on the idea that the *Essays* are a political instrument at the service of conservatism. On the other hand, Merleau-Ponty proposes an internal interpretation that privileges the understanding of the philosophy of the *Essays* as a metaphysical conception that transforms the theory of truth. Through the discussion of both it is possible to go through the most important positions defended on Montaigne's thought from a broader perspective.

KEY WORDS: Montaigne; Essays; Horkheimer; Merleau-Ponty; Exercise of oneself.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de algunas corrientes filosóficas contemporáneas ha restablecido la legitimidad de la escritura fragmentaria y del texto en diferentes niveles como modalidades legítimas de pensamiento, reabriendo así la posibilidad de que los *Ensayos* de Montaigne sean objeto de investigación filosófica. Tradicionalmente, las escasas ocasiones en las que la tradición filosófica ha abordado la figura de este autor ha sido en tanto que precedente de Descartes. Así, es visto como el autor que plantea el problema de la fundamentación del conocimiento que la filosofía moderna intenta solucionar¹. Además, gracias a la gran creatividad y prolijidad del texto de los *Ensayos*, los pensadores siempre han podido

¹ Véase NAVARRO, J., *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 2007, p. 29.

encontrar en él elementos válidos para sus propias reflexiones, sin que hayan sido objeto de un estudio detallado². Sin embargo, durante el último siglo es constatable la proliferación de estudios que le prestan a Montaigne y a los *Ensayos* una atención sustantiva³.

Teniendo en cuenta este punto de partida, el primer objetivo que se plantea este trabajo es analizar dos lecturas contemporáneas del pensamiento de Montaigne, *Lectura de Montaigne* y *Montaigne y la función del escepticismo*, de Merleau-Ponty y Horkheimer respectivamente⁴, mostrando cómo a partir de ellas es posible identificar los núcleos temáticos que han suscitado mayor debate en los estudios montañistas: el escepticismo, la subjetividad y la política de los *Ensayos*. Así llegaremos a dilucidar dos orientaciones interpretativas, una interna y otra externa: la primera privilegia la propuesta metafísica de los *Ensayos*, viendo en su posición política un efecto que se deriva de esta; mientras que la segunda interpreta el proyecto filosófico de los *Ensayos* como un instrumento al servicio de su función política. El segundo objetivo consiste en formular una alternativa a ambas lecturas en términos de ejercicio espiritual, siguiendo la línea de investigación abierta por Michel Foucault en sus estudios sobre la ética de sí en el mundo antiguo⁵. Los *Ensayos* no son un texto que se plantee la naturaleza de la verdad, sino que intenta convertir la verdad en carácter, en *ethos*. Montaigne no se ensaya para conocerse, sino que vuelve su mirada sobre sí para transformarse, para someterse a prueba. Este desplazamiento tiene como consecuencia un cambio de perspectiva en los tres núcleos temáticos mencionados, lo que nos permitirá ofrecer una evaluación de su tratamiento en las otras dos vías interpretativas.

Con este propósito, en primer lugar se estudiará la interpretación externa propuesta por Horkheimer y, posteriormente, la vía interna transitada por Merleau-Ponty. Finalmente, se propondrá la interpretación de los *Ensayos* desde el prisma del ejercicio de sí.

² Véase THIEBAUT, C., «Montaigne como pretexto» en: *Revista de Occidente*, nº 130, 1992, pp. 27-49; y DESAN, P., «Réflexions sur la postérité philosophique et politique de Montaigne» en: *Taula, Quaderns de Pensament*, nº44, 2012, pp. 14.

³ Fruto de esta creciente interés, en 1912 se funda la *Société internationale des amis de Montaigne* que en 1913 comienza a publicar el *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*. Dicha atención, alentado por autores como Marcel Conche, André Comte-Sponville o Philippe Desan, no deja de incrementar durante el siglo XX. La aparición en 1989 de la revista *Montaigne Studies* es ejemplo de ello.

⁴ MERLEAU-PONTY, M., «Lectura de Montaigne», en: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1960, pp. 247-261; y HORKHEIMER, M., «Montaigne y la función del escepticismo», en: *Teoría Crítica*, Seix Barral, Barcelona 1938, pp. 9-75.

⁵ Véase FOUCAULT, M., «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en: *Dits et écrits* (vol. 4), Gallimard, París 1994, pp. 383-411; «L'écriture de soi», en: *Dits et écrits* (vol. IV), Gallimard, París 1994, pp. 1237-1252; y *La hermenéutica del sujeto: Curso del Collège de France (1981-1982)*, Akal, Madrid 2005.

1. HORKHEIMER: UNA INTERPRETACIÓN EXTERNA

A diferencia de la interpretación interna, que privilegia el componente metafísico en la lectura de los *Ensayos* y hace depender de este los efectos políticos del texto, la lectura externa parte de la idea de que la obra es, ante todo, un instrumento político y su contenido ha de ser leído bajo la luz de la función para la cual es concebida.

Montaigne asiste a las guerras de religión en las que hay un grado muy alto de inseguridad y violencia, causado por la consideración absoluta que demasiadas personas tienen de su punto de vista. Como consecuencia de ello, el sistema conocido hasta entonces comienza a desmoronarse y un poder centralista auspiciado por el ascenso de la burguesía se prepara para tomar el control: el absolutismo⁶. En este contexto, Montaigne está a favor de la religión católica del Estado y piensa que cambiarla es peligroso. Así, pone su talento al servicio del escepticismo, cuya consecuencia es la inacción. No podemos ir más allá de los fenómenos dados, no se permiten juicios contrarios a la situación efectiva. El rechazo de la utopía es el corolario de toda posición escéptica. Si no hay ninguna verdad, o esta no es cognoscible, no es sensato luchar por ella. La percepción inmediata, la tradición y la necesidad natural son las aristas que rigen el comportamiento escéptico. Por tanto, defiende el autor, Montaigne consagra la vida social a la reproducción de lo existente⁷.

Este movimiento acerca la empresa intelectual de Montaigne a otros autores como Bodin o L'Hôpital, ya que comparten el objetivo de justificación de la subordinación al orden católico por causas políticas⁸. En «De la costumbre y del no cambiar fácilmente una ley aceptada» Montaigne defiende que la tradición es el pilar sobre el que se sustenta la sociedad humana y que en pocas ocasiones los cambios repentinos han resultado favorables para la convivencia. La razón de esto es que los hombres son seres impredecibles e inconstantes y son incapaces de mantenerse por sí mismos en la medida⁹. De esta forma, Montaigne considera la Reforma protestante como una fuerza política destructiva y peligrosa, que pone en peligro la utilidad política de la religión cristiana¹⁰. El escepticismo declara la ilegitimidad de la razón humana para alcanzar la verdad absoluta o para establecer nuevas normas de conducta y la necesidad

⁶ HORKHEIMER, M., *op. cit.*, pp. 9-15.

⁷ *Ibid.*, pp. 16-18.

⁸ Véase TIZZIANI, M., «Nada que temer de ese pensamiento» en: *Ideas y Valores*, 63(156), 2014, p. 212.

⁹ I, 22, f114, e132. Las citas de los *Ensayos* se harán siguiendo la edición francesa de J. BALSAMO, C. MAGNIEN-SIMONIN y M. MAGNIEN, *Les Essais*, Gallimard, París 2007; y la edición española a cargo de J. BAYOD, *Ensayos*, Acantilado, Barcelona 2007; ambas basadas en el texto de 1595. El número romano hará referencia al libro y el arábigo al capítulo, los siguientes arábigos seguidos de la letra «f» señalarán la página en la edición francesa y los seguidos de la letra «e» en la edición española.

¹⁰ Véase TIZZIANI, M., «Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual de la tolerancia» en: *Ideas. Revista de Filosofía Moderna y Contemporánea*, 2, 2015, pp. 101-103.

de suspender el juicio y atenerse a lo dado. Compartiendo esta idea, Popkin afirma: «se trata de una aceptación de las costumbres y las normas de la comunidad; la alianza entre la Cruz de Cristo y las dudas de Pirro, fue la perfecta combinación para la ideología de la Contrarreforma»¹¹.

No obstante, en relación con la Reforma, Horkheimer señala al mismo tiempo similitudes con el pensamiento de Montaigne. La idea central es que ambos proyectos comparten el «ataque contra la razón y la ciencia»¹². Tanto en uno como en otro se encuentra la doctrina de la debilidad de la razón humana y la condena de la reflexión cuando se opone a lo existente. No encontramos en Montaigne un ser humano incrédulo, esto solo en el ámbito privado reservado para la subjetividad, sino más bien dócil, humilde y trabajador. El razonamiento humano es ocioso con respecto al Estado. Ahora bien, mientras que para los reformadores la virtud suprema es el desprecio de sí, para Montaigne es la moderación. La libertad de conciencia es la condición de posibilidad de la paz, el verdadero objetivo del autor de los *Ensayos*.

En la obra del autor francés, afirma Horkheimer, el problema del protestantismo en Francia se aborda desde el punto de vista político, no religioso. No acepta que el hombre pueda juzgar las cosas de acuerdo con su naturaleza porque, si se le concede la capacidad de despreciar, terminará por rechazar todos los dogmas y las leyes¹³. Montaigne, en su condición de burgués afirma la subordinación de la religión a la razón de Estado, defiende un Estado fuerte que garantice el comercio y la circulación de bienes. En este sentido, Horkheimer lo enmarca bajo «la tendencia a subordinar la verdad al poder» propia de los irracionalismos¹⁴, como es el caso de Maquiavelo, Spinoza o Hobbes. Se trata de una ideología en el que las ideas religiosas y los objetivos generales retroceden ante las exigencias de explotación del capital¹⁵.

Por esta razón, la máxima que los *Ensayos* prescriben al ser humano será obrar naturalmente, sostiene Horkheimer. Su programa se basa en el desarrollo libre, la educación sin coerción y el desenvolvimiento de las formas naturales. Así, el ideal burgués de hombre culto se convierte en la manera natural y sabia de vivir. Montaigne proclama el comportamiento natural de la personalidad burguesa y culta como norma de acción: goce de bienes intelectuales, perspicacia política, agudeza en el juicio psicológico y tolerancia en el terreno

¹¹ POPKIN, R., *History of Skepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, New York 2003, p. 51. La traducción es nuestra.

¹² HORKHEIMER, M., *op. cit.*, p. 22.

¹³ *Ibid.*, pp. 23-27.

¹⁴ Para Horkheimer, los irracionalismos son expresiones de impotencia del individuo ante estructuras sociales injustas. La ausencia de crítica desde la consolidación del orden burgués provoca que el individuo se sienta oprimido sin ser consciente de la causa de su opresión. Se trata de desarrollos ideológicos que ocultan la irracionalidad de la sociedad y funcionan como válvulas de escape que impiden el cambio social. Dentro de este tipo de pensamiento, Horkheimer sitúa a pensadores como Nietzsche, Bergson o Dilthey. Véase ESTRADA, J., *La teoría crítica de Marx Horkheimer*, Universidad de Granada, Granada 1990, p. 30.

¹⁵ HORKHEIMER, M., *op. cit.*, p. 28.

religioso. El autor de los *Essays* aborrece la opresión exterior e interior, pero la lucha contra la injusticia no forma parte de sus objetivos. Y frente a esta posición, la ética reformista se desvela como mucho más inhumana. Pero sin embargo, también contribuye al asentamiento del orden burgués, desde un flanco opuesto. La represión de los impulsos y la introyección de la culpa contribuyen al encumbramiento de la distribución de los recursos como sello de gracia. En opinión de Horkheimer, ambas éticas sirven a los intereses del proyecto capitalista: la montañista responde al estilo de vida burgués y la reformista doméstica al proletariado¹⁶.

Por tanto, el conservadurismo de Montaigne se fundamenta en las consecuencias del escepticismo: un doble estándar de comportamiento, libertad en la reflexión privada y conformidad con las normas vigentes¹⁷, y la legitimación del poder del Estado. La naturaleza, que parece ser una fuente válida de criterios para la acción, es desestimada porque no podemos conocerla; la razón es impotente ya que a cada afirmación es posible oponerle otra de igual peso y valor; y la costumbre por sí misma es estéril ya que la presunción humana intenta socavarla a cada paso. Para poder convertir la tradición en ley, se necesita algo más: la magistratura. Esta es necesaria para regular las múltiples actividades de los extraños, es decir, la ley es necesaria para sustituir a la naturaleza. Las asociaciones humanas no están basadas en la amistad o en la natural fraternidad, sino que son forjadas y nutridas por el placer de las recompensas. Para las relaciones necesitamos la ética impersonal de la justicia y la restricción de la autoridad política. Montaigne aseguró que las estructuras políticas eran necesarias para que los seres humanos pudieran vivir una sociedad civilizada¹⁸.

Estos argumentos llevan a Todorov a rechazar las interpretaciones de Montaigne como un filósofo defensor de la tolerancia, basadas en capítulos de los *Essays* como el dedicado a los caníbales¹⁹, en los que parece admitirse diversos criterios de humanidad. Es cierto que Montaigne desvela el carácter convencional de las normas sociales, pero también niega cualquier instancia ajena a ellas, y por tanto, también rechaza la inclusión de lo diferente o la modificación de lo propio²⁰.

De esta forma, si la interpretación externa entiende la política de Montaigne como el rechazo de la acción, el escepticismo es comprendido como un instrumento para la parálisis. Por esta razón Horkheimer rechaza la interpretación estoica de los *Essays* ya que el único motivo que lleva al autor a negar la posibilidad del conocimiento es la necesidad de justificar el orden existente. No encontramos suspensión del juicio ni ataraxia, sino meramente la subordinación

¹⁶ *Ibid.*, pp. 33-38.

¹⁷ KEOHANE, N., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 107-109.

¹⁸ *Ibid.*, p. 103-106.

¹⁹ I, 30, f280, e273.

²⁰ TODOROV, T., «L'Être et l'Autre: Montaigne» en: *Yale French Studies*, 64, 1983, p. 116.

a la leyes naturales, que ante la imposibilidad de ser conocidas por los seres humanos, termina por concretarse en una subordinación a la tradición.

Y desde esta perspectiva, la cobertura teórica del escepticismo paralizador la ha dado la interpretación del pensamiento de Montaigne como una forma moderna de fideísmo. Este parte de la idea de que la religión solo puede estar basada en la fe, ya que la razón humana es demasiado débil para soportarla, pero, a la vez, se niega la teoría de la doble verdad, dado que la razón no provee ningún tipo de verdad. La única dimensión en la que existe verdad es Dios, lo que implica que la fe está infundada: los motivos para sostenerla no son válidos, tanto la fe como la gracia son puro don²¹. Entonces, si la verdad es inalcanzable, la única salida es la suspensión del juicio y la vida de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

El lugar de Dios como exclusivo lugar de la verdad²² sitúa al autor de los *Ensayos* como heredero de una larga tradición teológica medieval que pasa por autores como Pseudo-Dionisio Areopagita o San Agustín²³. A causa de la confiscación del ser que provoca la existencia de Dios, la razón humana se encuentra imposibilitada para acceder a la verdad. Brahami ha señalado cómo este motivo fideísta convierte en radicalmente novedoso al escepticismo de Montaigne en comparación con el antiguo. La existencia de Dios provoca, para un escéptico, que la indignidad humana sea integral y que la experiencia aparezca como la única instancia «real». Cuando en los escépticos de la antigüedad se concibe bien sin nunca poder juzgar, en los modernos, a partir de Montaigne, se juzgará sabiendo que no se concibe nunca bien claramente²⁴. La siguiente idea de Defaux sintetiza magníficamente la interpretación externa del escepticismo de Montaigne:

El objetivo de Montaigne no es dudar él, sino hacer dudar a los otros, poner al hombre en faena, ponerlo de una vez por todas en su lugar. [...] Y si es escéptico en alguna cosa, es solo en la estrategia que adopta de cara a los «nuevos doctores» y a la «peste» que esparcen en las conciencias. [...] Para Montaigne el pirronismo no es nada más que un arma que toma prestada por las circunstancias, un arma que considera como la más eficaz y la más apropiada para el fin preciso que se propone²⁵.

Y si, desde este prisma, nos preguntamos por el tipo de subjetividad que aparece en los *Ensayos*, Horkheimer sostiene que el escepticismo, en tanto que

²¹ BRAHAMI, F., *Le scepticisme de Montaigne*, PUF, París 1997 pp. 29-32.

²² Popkin puntualiza que el desencadenante del escepticismo epistemológico en Montaigne no viene dado por la potencia de la divinidad, sino por la incapacidad para el conocimiento de la que hace gala el ser humano. Como nunca nadie descubrió lo que es natural, las opiniones tradicionales han de ser aceptadas. La única base que tenemos para conocer con verdad es la revelación divina. Véase POPKIN, R., *op. cit.*, p. 49-52.

²³ BRAHAMI, F., *op. cit.*, p. 103.

²⁴ *Ibid.*, pp. 103-104.

²⁵ DEFAUX, D., «Readings of Montaigne» en *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 154-155. La traducción es nuestra.

subjetivismo, constituye una tendencia esencial de toda la filosofía moderna. A partir del nominalismo, se abandona la doctrina aristotélica de la materia y la forma, y el mundo se divide en dos: interior y exterior. Esto le lleva a afirmar que el escepticismo es la quintaesencia del nominalismo, en tanto que la subjetivación del conocimiento es una función escéptica. A partir de entonces, el juicio sigue la forma del sujeto que juzga y no del objeto juzgado. Y mientras que en los primeros compases del Renacimiento esta tendencia vino acompañada de una exaltación del hombre, como en el caso de Pico, la raíz escéptica permaneció oculta. Sin embargo, ya en Montaigne encontramos que el yo solitario es la única realidad comprensible, y que no se encuentra conectado con el resto de lo existente; el mundo es un afuera para el yo. Por tanto, la consecuencia del escepticismo es que el yo solitario se interprete como la única realidad comprensible y que se encuentre desconectado del resto de lo existente. La monarquía absoluta que se enfrentaba a la revuelta reformista era una férrea defensora de la propiedad privada y, según Horkheimer, desde este punto de vista hay que entender la vuelta al yo que proponen los *Ensayos*. El individuo en Montaigne, con respecto a la comunidad, es primero ontológicamente y por esta razón, la vida social forma parte del tiempo libre.

Desde esta perspectiva, Horkheimer sostiene que el escepticismo de Montaigne es todavía más conservador que el de los antiguos. La razón es que el Imperio de Alejandro o el romano proponían una forma de vida que condujese al individuo hacia el optimismo, y en ese contexto el escepticismo señalaba la desesperación y el vacío: no se puede encontrar la felicidad en el mundo. Ahora bien, Montaigne se identifica con el absolutismo que garantiza la propiedad privada y su retiro es una disposición privada placentera, es una vuelta a la intimidad. En esta obra encontramos un escepticismo de «gente rica», ya que solo los que disfrutaban de una buena posición social podían reservarse una trastienda equipada con todas las comodidades necesarias. Para el individuo, la vida en sociedad forma parte del ocio, del tiempo libre; no existe otra vinculación externa que aquella nacida de la voluntariedad. Sin embargo, recalca Horkheimer, las masas no encontraban nada reparador en su intimidad, ya que la industria floreciente imponía condiciones extremas a los trabajadores²⁶. La Reforma protestante recoge esta idea en la experiencia de la culpa que tiene la subjetividad. Así, mientras que se extiende una intimidad enemiga del goce, en Montaigne encontramos un sujeto complaciente que se basta a sí mismo. Así, en cuanto a su ética, Horkheimer ve en ella un corolario de esta posición individualista. Cuando Montaigne propone una vuelta a las formas naturales de comportamiento, al desarrollo libre y a la educación sin coerción, en realidad lo que hace es consagrar el ideal burgués de comportamiento como norma ideal de acción. De ahí que la solidaridad en los *Ensayos* sea alabada como un acto deseable pero voluntario, nunca obligatorio²⁷.

²⁶ *Ibid.*, pp. 19-21.

²⁷ *Ibid.*, pp. 34-35.

Horkheimer cree que el repliegue al yo que propone el escepticismo de Montaigne hay que entenderlo como un acontecimiento en el mundo empírico, producido y permitido por las condiciones materiales de existencia. Esta ilusión de considerar el yo como un lugar de refugio seguro está unida a la realidad material hasta tal punto que, si bien en la democracia burguesa es «casual» que el sujeto pueda desarrollarse, en el Estado totalitario es imposible. Esto se debe a que la libertad del juicio solo puede lograrse mediante la libertad del todo social, para lo cual se exige compromiso personal y no distanciamiento egoísta, como defiende el escepticismo. El yo, defiende Horkheimer, solo puede conservarse de forma libre y autónoma en la medida en que trate de conservar también a la humanidad de la misma forma²⁸. En cambio, en Montaigne, «a pesar de todo lo que se ha dicho sobre su inconstancia, insignificancia e incapacidad para el verdadero conocimiento, el Yo sigue siendo [...] el único principio en que podemos confiar tanto en la teoría como en la práctica»²⁹.

Por tanto, el acercamiento externo al pensamiento de Montaigne encuentra en la noción de sujeto que aparece en los *Ensayos* el lugar de la única certeza posible, lo que otorgaría un papel a Montaigne en el nacimiento de la filosofía moderna. Esta interpretación es defendida por autoras como Lázaro quien afirma que, tanto por el método, como por la forma y por el objeto de los *Ensayos*, la obra es netamente moderna³⁰. Montaigne da testimonio de la contingencia, de nuestra condición precaria y de la limitación de los sentidos y, en estas circunstancias, busca una guía para la vida. Sin embargo, no cree que pueda encontrarla en la verdad formal, ya que la razón es perturbadora; ni en las verdades divinas, que son inaccesibles para nosotros, pero tampoco en el conocimiento del mundo exterior, puesto que en él encontramos una infinita variedad de normas de vida. Así, encuentra que la única vía válida es el autoconocimiento. Desde entonces en la historia de la filosofía, sostiene la autora, ejercer la razón es establecer juicios no acerca de qué son las cosas sino cómo se aparecen ante el sujeto cognoscente. No tenemos comunicación alguna con el ser, por tanto, queda la verdad acerca de nosotros mismos como el objeto del que hemos de ocuparnos³¹. Y de esta forma, la filosofía moderna queda abierta por Montaigne. El hombre como un sujeto que vuelto sobre sí cuestiona la verdad de lo que conoce es la gran aportación del filósofo francés a la historia de la filosofía³².

²⁸ *Ibid.*, pp. 45-47.

²⁹ *Ibid.*, pp. 29-31.

³⁰ LÁZARO, R., «El escepticismo moderno de Montaigne» en: *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 1, 2007, p. 92.

³¹ *Ibid.*, pp. 89-92.

³² *Ibid.*, p. 93.

2. MERLEAU-PONTY: UNA INTERPRETACIÓN INTERNA

El examen de la vía defendida por Merleau-Ponty en *Lectura de Montaigne* permitirá trazar las líneas fundamentales de esta orientación interna, cuya tesis principal es que el escepticismo de Montaigne constituye una teoría de la verdad. Es decir, que no se trata meramente de un intento de limitar la capacidad cognoscitiva del ser humano, sino que consiste en una concepción de la realidad.

Merleau-Ponty afirma que, lejos de adscribir la filosofía de Montaigne a un tipo de escepticismo antiguo, hemos de atender a la originalidad de su propuesta, cifrada en la sentencia «Que sais-je?»³³. En ella es posible identificar dos caras: por un lado implica que nada es verdadero, que ninguna afirmación es sostenible, y por otro lado, también conlleva la imposibilidad de rechazar algo por erróneo, es decir, prohíbe la adscripción de falsedad. Por tanto, el escepticismo consiste en un acto triple: desdeña todas las opiniones y las conductas por absurdas e infundadas, a la vez socava la posibilidad de rechazarlas por falsas y finalmente insinúa la posibilidad de una verdad total. Así, al destapar la presunción de toda propuesta de verdad, confesando a su vez la imposibilidad de establecer indubitadamente la falsedad, alumbrando la posibilidad de una verdad definitiva: «Montaigne empieza por enseñar que toda verdad se contradice y quizás acaba por reconocer que la contradicción es verdad»³⁴. Es decir, de la imposibilidad de encontrar una verdad absoluta y firme, Montaigne no deduce la falsedad de todo lo que percibimos y creemos conocer, sino que descubre que el devenir, el cambio y la contradicción son características de la verdad. El propio Montaigne parece apuntar en este sentido cuando afirma: «No pinto el ser, pinto el tránsito»³⁵. Es cierto que el conocimiento al que puede acceder el ser humano siempre es precario y contradictorio, pero la razón de ello no reside en las limitadas capacidades humanas, sino en una toma de posición con respecto a la realidad y a la verdad. Merleau-Ponty ve en Montaigne el rechazo de una concepción unitaria del ser y la apertura a una ontología del devenir, de la diferencia³⁶.

La operación que permite al escepticismo de Montaigne transformar la noción de verdad es la recalificación de la experiencia. La falta de fundamentación de lo aparente, «la incomunicación con el ser»³⁷, deja de ser el motivo por

³³ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 246. Véase II, 12, f557, e782.

³⁴ *Ibid.*, p. 247.

³⁵ III, 2, f845, e1202.

³⁶ Adorno afirma que en el ensayo hay una subversión de la teoría tradicional de la verdad, que distingue radicalmente entre lo temporal y lo atemporal. En el ensayo se da testimonio de la no-identidad al recalificar lo histórico y preceder que habita toda propuesta de verdad. Por esta razón, afirma Adorno, en él es insostenible la distinción entre filosofía primera y filosofía de la cultura. Véase ADORNO, Th., «El ensayo como forma», en: *Notas de literatura*, Ariel, Barcelona 1962, pp. 11-36.

³⁷ I, 12, f639, e909.

el que lo provisional es rechazado, sino que en los *Essays* se convierte en la constatación del carácter fundamental de lo real.

En defensa de este argumento, Marcel Conche afirma, en primer lugar, que Montaigne sitúa el ser y la verdad revelada fuera de los márgenes de su obra, al adscribir las en exclusiva a la fe. Por tanto, la verdad que le interesa a Montaigne y de la que tratan los *Essays* es una verdad inestable, y cuya búsqueda no va tras tal o cual cosa, ni obtiene un resultado de tal proceso. No se refiere a la naturaleza oculta de las cosas, sino solo a la infinita multiplicidad de opiniones y versiones que se encuentra en el mundo. En consecuencia, en el juicio de Montaigne, la afirmación ya no pretende decir el ser y la verdad, sino solo lo que Montaigne, el ser de carne y hueso, ve. Pero lo que ve no se muestra independientemente de la forma de ver: no hay en Montaigne un «sujeto» y un «objeto», sino que la verdad se establece en la relación entre el que ve y lo que ve. Por tanto la verdad no responde al paradigma de la adecuación, sino a la autenticidad de una relación³⁸. Así, la noción de apariencia cambia. Deja de ser manifestación de otra cosa, deja de ser fenómeno. Una cosa consiste en la multiplicidad de las apariencias que ofrece y en las interpretaciones a las que se presta. No hay nada más allá de las apariencias. Y en tanto que filósofo de las apariencias, declara Conche, Montaigne es un filósofo del devenir. La contrariedad y la movilidad en la apariencia son también contrariedad y movilidad en el ser de las cosas³⁹. La apariencia es el fondo en el escepticismo de Montaigne⁴⁰.

Por tanto, en lugar de una primera verdad, en Montaigne encontramos una primera contradicción, que es la duda asentada sobre sí misma en tanto que movimiento infinito. Y será una duda que, ni adoptando ni rechazando ninguna posición, encuentra en el yo ambiguo, ofrecido a todo y que nunca dejó de explorar, el espacio de todas las dudas. Hay en Montaigne una duda en acto que no es más que un sujeto siempre abierto, en búsqueda e investido por lo

³⁸ CONCHE, M., *Montaigne et la philosophie*, PUF, París 1996, pp. 34-36.

³⁹ Conche distingue dos formas de escepticismo antiguo de las que se distancia Montaigne: el escepticismo fenomenista y el pirrónico. El primero no duda de nuestra capacidad para captar los fenómenos, sino para aprehender el ser de las cosas. Es decir, quizá la nieve no sea blanca, pero parece blanca. Este escepticismo mantiene una distinción entre la apariencia y el ser verdadero. En cambio, el escepticismo pirrónico significa una puesta en cuestión de esta diferencia: no se puede decir que algo es más que que no es. La apariencia deja de ser manifestación de una naturaleza oculta: «el pirronismo es una filosofía de la apariencia pura». Y por tanto, en este último caso, como no hay verdad que buscar, la empresa del conocimiento es rechazada. El pirrónico no suspende el juicio, sino que está sin juicio. Desde el punto del escepticismo fenomenista, la contradicción en las apariencias no afecta en nada a la posibilidad del ser de las cosas y la sucesión heraclítica no puede ser más que un fenómeno de superficie. En cambio, para el pirronismo la búsqueda de la verdad y el ejercicio del juicio no tienen sentido. Véase *Ibid.*, pp. 28-31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38. Esta idea es compartida por otros especialistas. Véase STAROBINSKI, J., *Montaigne en mouvement*, Gallimard, París 1982, pp. 293-301, que define el escepticismo de Montaigne como un «movimiento hacia la verdad», o COMTE-SPONVILLE, A., *Montaigne y la filosofía*, 2009, Paidós, Barcelona 2009, pp. 238-240.

corporal. Es una conciencia de sí la que funciona como punto ciego de su pensamiento.

Así, esta vía interna llega a elaborar una concepción de la subjetividad en perpetuo cambio y consciente de su no-identidad. Merleau-Ponty describe cómo Montaigne sentía la paradoja de ser un ser consciente, ya que en cada vivencia de nuestra vida nos adherimos a algo haciéndolo nuestro, pero a la vez nos distanciamos. La ambigüedad del proceder de la conciencia se manifiesta en los *Ensayos*, se abre a los objetos exteriores pero se siente extraña a ellos. Por tanto, el mundo no está constituido por objetos de los que se tiene una idea ni el yo es una conciencia intelectual pura, sino que estamos abiertos irremediablemente a un mundo del que no conocemos sus secretos y, a la vez, somos incapaces de experimentar con completitud nuestro yo: «nos escapamos a nosotros mismos de la misma manera que se nos escapan las cosas»⁴¹. En consecuencia, el conocimiento de sí mismo que Montaigne pretende alcanzar es un diálogo infinito consigo, una investigación sin término dirigida a un ser que está vacío, ya que su única clave es la apertura⁴². Por esta razón, en Montaigne encontramos un ser que cuando se pregunta por sí mismo *se ensaya*⁴³: «si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos»⁴⁴.

En esta noción de subjetividad, el papel adscrito al cuerpo es crucial⁴⁵, ya que el preguntarse sobre sí no se reduce a las ideas que posee el sujeto, sino que se ocupa de la vida misma, de las acciones y experiencias donde las ideas aparecen y se modifican. Aquí halló inconstancia, incoherencia y falta de justificación; sentimientos, opiniones y creencias que no dejaban de afectarse y de cambiarse en el Montaigne de carne y hueso. Sin embargo, a diferencia de los animales en los que es posible encontrar una influencia directa de los «poderes del cuerpo», en el ser humano estos se transforman al mezclarse con el ejercicio de la conciencia. Por tanto, es imposible pensar al ser humano como un compuesto de dos sustancias, sino que se hallan entrecruzados indisolublemente⁴⁶.

A este respecto, el papel que Montaigne atribuye al cuerpo es fundamental en la crítica de la metafísica antigua, como ha indicado Tournon⁴⁷. En la de-

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, pp. 247-248.

⁴² Véase los siguientes estudios de la función de la conversación como única práctica cognoscitiva fiel con el carácter de la realidad: COMTE-SPONVILLE, A., *op. cit.*, pp. 78-79; NAVARRO, J., *op. cit.*, p. 285-302.

⁴³ VÉASE LLINAS, J., «Los Essais como escritura filosófica y pregunta por la identidad personal» en: *Daimon, Revista de filosofía*, 37, 2006, pp. 59-71. En este trabajo se muestra la estrecha relación entre el escepticismo de Montaigne y su noción de subjetividad, de la nace el ensayo.

⁴⁴ III, 3, f845, e1202.

⁴⁵ Una gran nómina de especialistas coincide en este punto. Véase COMTE-SPONVILLE, A., *op. cit.*, p. 243; NAVARRO, J., *op. cit.*, p. 326; o LÁZARO, R., *op. cit.*, p. 91.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, 249-250.

⁴⁷ TOURNON, A., «Action imparfaite de sa propre essence... », en: V. CARRAUD y J. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, París 2004, pp. 33-47.

finición de vida que encontramos en los *Ensayos* se hace patente la intención de distanciarse del aristotelismo: «un movimiento material y corpóreo, una acción imperfecta y desordenada por su propia esencia»⁴⁸. El placer en la *Ética* a Nicómaco es completo en cada momento, mientras que el movimiento cumple solo su perfección en la finalización del proceso, siendo, por tanto, cada uno de los estadios parciales imperfectos. Así, decir que la vida es un movimiento es afirmar que es imperfecta en cada una de sus fases. Pero esto no significa que los hechos queden subordinados a una teleología, sino que se valoran en sí mismos sin un programa que los dote de sentido⁴⁹. Y siendo la vida imperfecta por ser un movimiento, ¿qué significa que sea material y corporal? Para Aristóteles, ninguna operación mental es asimilable al movimiento. Si el intelecto es un atributo divino, una vida conforme él será la más elevada: lo propio del hombre es la vida intelectual. En cambio, Montaigne prefiere tomar en consideración la vida concreta, material y corporal. Presentando la vida como una acción reducible a un movimiento e imperfecta por su propia esencia, Montaigne altera la noción de esencia, eliminando sus funciones normativas⁵⁰. La esencia denota la finalidad de un cumplimiento: como el hombre está por esencia dotado de intelecto, encontrará su perfección en la contemplación. Eligiendo la irregularidad de un movimiento, de una acción imperfecta, Montaigne rechaza esta teleología y el edificio doctrinal que la hace pasar por natural, y para ello utiliza como pieza angular el vaivén corporal y material.

Por tanto, ¿qué significa que el hombre sea su «física» y su «metafísica»⁵¹? Que es el hombre el que «prueba» las teorías filosóficas y científicas, no al revés, afirma Merleau-Ponty. Por tanto, el problema de los *Ensayos* no es tratar de resolver el problema del hombre, sino de «describir al hombre como problema»⁵², ya que es imposible aplicar una ley general a la variable condición humana. En consecuencia, la imagen de la subjetividad que encontramos en esta perspectiva es la de una subjetividad que se encuentra constitutivamente tránsito, en perpetuo devenir⁵³. En la obra encontramos numerosos ejemplos a favor de esta lectura de la subjetividad:

estamos por entero hechos de pedazos, y nuestra textura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás⁵⁴.

Coherentemente, Montaigne critica a aquellos autores que intentan esclarecer el carácter fundamental del ser humano y para ello ocultan la pluralidad

⁴⁸ III, 9, f1034, e1474.

⁴⁹ Tournon, A., *op. cit.*, pp. 37-38.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ III, 13, f1119, e1602.

⁵² Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. 251.

⁵³ Véase Conche, M., *op. cit.*, p. 27; o Navarro, J., *op. cit.*, p. 124.

⁵⁴ II, 1, f357, e488.

de sus voces y le imponen un carácter único y sólido⁵⁵. Esto sería ofrecer una imagen del hombre no simplemente errónea, sino enmascaradora, lo que implica que para el autor de los *Ensayos* la forma más honesta de acercarse al ser humano sea considerando las contradicciones como constitutivas, afirmando su sujeción al devenir.

El rechazo de una concepción individualista o autárquica del sujeto, lleva a los investigadores que se suman a la interpretación interna a subrayar la importancia de la amistad para la constitución de la subjetividad⁵⁶. Como no es posible definir un proyecto de vida que suprima al devenir, ni comprender a un hombre a priori, toda investigación y toda empresa ha de desplegarse paralelamente a la existencia. Pero su modo de acción no resolverá las diferencias en una síntesis final, sino que la unidad vendrá del modo de vérselas con las diferencias, del juego que establezca entre ellas. Y en este sentido, son la amistad y la promesa las que permiten la salida. Este compromiso pretende tener validez a pesar del paso del tiempo y corrobora que la persona que la cumple es la misma que la que la realizó⁵⁷. Para Montaigne, es en la confianza interpersonal donde se funda el lazo social y donde se funda la propia identidad individual. Para poder realizarse, el sujeto necesita una mirada exterior, necesita al otro, razón por la cual la amistad y la promesa tienen en Montaigne un valor ontológico que demuestra que la subjetividad está horadada por la diferencia, que el «otro» tiene un papel constitutivo en el «yo»⁵⁸.

Y ¿qué consecuencias tiene en el plano político este planteamiento? En la interpretación interna encontraremos una lectura de la política de los *Ensayos* como propiciadora de un carácter abierto y tolerante. Merleau-Ponty sitúa a Montaigne en el polo opuesto a la religión. Una vez que se toma conciencia de lo fortuita y azarosa que es la vida del hombre, el autor reconoce que el único fundamento de nuestra religión es la tradición, por lo que la lectura de los *Ensayos* no invita a nadie a creer. En opinión de Merleau-Ponty, Montaigne pone a la religión a salvo de toda crítica en tanto que guarda un lugar para lo inexplicable⁵⁹. Sin embargo, de la constatación de que no podemos conocer la realidad

⁵⁵ II, 1, f352, e480.

⁵⁶ Véase NAVARRO, J., *op. cit.*, p. 155.

⁵⁷ Véase *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸ Véase LARMORE, C., «Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques», en V. CARRAUD y J. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, PUF, París 2004, pp. 15-31. Larmore señala cómo es precisamente la toma de conciencia de que estamos a merced del cambio, del torbellino de opiniones, de la controversia y el conflicto la razón por la cual no encontramos en Montaigne la ataraxia antigua. La movilidad de la opinión se impone allí donde no hay garantía divina, es decir, en todos los dominios excepto el religioso. Por tanto, es el pensamiento es el que tiene un funcionamiento inestable, marcado por el cambio ilimitado. Si nuestro espíritu es total ausencia de condición unitaria, la ataraxia es lo contrario a su naturaleza, y por tanto en Montaigne no se encuentra la ambición de abstener el juicio, sino más bien la intención de evitar el entusiasmo de creer que hemos llegado a una conclusión definitiva.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M., *op. cit.*, p. 253.

ni acceder a la sabiduría divina surge la necesidad de construir un refugio, una trastienda, desde donde observemos con indiferencia nuestro papel en la vida: «hay que prestarse a los demás y no entregarse más que a sí mismo»⁶⁰. El caso paradigmático que Montaigne utiliza como ejemplo al respecto, y que recoge Merleau-Ponty, es el del matrimonio y el del amor. El primero es una institución social con sus respectivas normas de funcionamiento, y mezclar con él la pasión es un error. El amor que nos hace esclavos solo puede ser aceptado en tanto que ejercicio libre y voluntario. Por tanto, es imprescindible no confundirlos para no perderse a sí mismo.

Merleau-Ponty llega de esta forma a abordar el problema de la vida pública. El autor sostiene que para Montaigne hay un «maleficio en lo social», ya que la imaginación y el prestigio siempre reinan en las relaciones con los demás. Esto provoca que interpretemos a los otros según nuestros propios pensamientos, ya que proyectamos nuestras ideas en sus palabras y acciones. Así, el bien público exige la traición, la mentira y el asesinato⁶¹. Esta tarea ha de ser realizada por el príncipe pero, pide Montaigne, que sea consciente de ello y no lo disfrace de virtud. Y como contrapartida, a los súbditos no les queda más que obedecer despreciando. A pesar de que el Estado sea perjudicial, no obedecerlo conllevaría peores consecuencias, a causa de la «locura» que es el mundo. Merleau-Ponty sostiene que para Montaigne es absurdo querer gobernar de forma racional una historia hecha de casualidades. La razón es impotente para pensar la vida pública, por lo que solo es posible encontrar verdad, fundamento y serenidad en la esfera de la subjetividad. Hay que usarlo según sus normas de funcionamiento, sin inmiscuirse personalmente en él.

Si bien, por otra parte Merleau-Ponty reconoce que podemos encontrar en los *Ensayos* otras formas de hablar sobre el amor, la amistad o la política. ¿A qué se debe esta aparente contradicción? Según el autor, la causa es que la división estoica entre lo externo y lo interno es inaceptable para Montaigne que siempre estamos «dentro» y «fuera»: hay casos en los que no es posible vivir una vida doble, en donde es imposible distinguir entre lo interior y lo exterior⁶². Es decir, después de haber constatado la locura del mundo y la necesidad de refugiarnos, debemos volver a mezclarnos con él⁶³. Starobinski define esta

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 254.

⁶² Véase LAURSEN, J., «Michel de Montaigne and the Politics of Skepticism» en: *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 16(1), 1989, pp. 99-133. En la misma línea, la autora defiende que si Montaigne fuera conservador, lo sería escépticamente, ya que la acalorada defensa que Montaigne hace de la tolerancia en contra de la represión, sería incomprensible. Además, aunque recomiende seguir las costumbres, no deja de criticarlas, por lo que su filosofía es revolucionaria a largo plazo. Véase también FONTANA, B., *Montaigne en politique*, Agone, Marsella 2013, p. 22. La posición política de Montaigne fue compartida por muchas personalidades llamadas «políticos» que intentaron no agudizar la radicalización del conflicto.

⁶³ *Ibid.*, p. 255.

vuelta al mundo como una «higiene en la acción»⁶⁴, que hace compatibles la reserva escéptica con respecto a la acción en la vida pública con la exigencia de responsabilidad social⁶⁵. En sentido, son esclarecedoras las siguientes palabras de Montaigne:

Mantenerse vacilante y ambiguo, mantener el afecto sin inclinación en los tumultos del propio país y en una división pública, no me parece hermoso ni honesto. Tal cosa puede permitirse con respecto a los asuntos de los vecinos. Sería una especie de traición obrar de este modo en los asuntos propios y domésticos, en los cuales necesariamente debe tomarse partido. No obstante, aun aquellos que se implican por entero pueden hacerlo con tal orden y moderación que la tormenta deba deslizarse por encima de sus cabezas sin dañarlos⁶⁶.

Esta lectura de la política de Montaigne ha llevado a algunos intérpretes a ver en su pensamiento el nacimiento de lo que posteriormente se ha llamado «liberalismo»⁶⁷, la apuesta por la integridad y la independencia de la consciencia sobre las instituciones de la sumisión y la aceptación. Otros autores han seguido esta línea subrayando el carácter demócrata de los *Ensayos*⁶⁸ ya que esta concepción de la subjetividad le lleva a valorar el heroísmo y la humildad del pueblo, profundamente despreciado en su época. Para Montaigne la aristocracia no es una cuestión de clases sociales, sino de individuos y de la calidad de su alma. Sitúa en la cima de su jerarquía social a las almas heroicas que han podido practicar la pobreza voluntaria y reconoce a las clases no privilegiadas un arte de vivir, de sentir y de expresarse porque el que muestra su preferencia⁶⁹.

Pero, ¿cómo se conjuga esta escritura, que rechaza el cambio político en la mayoría de los casos, con los efectos opuestos que parecen derivarse de ella? La lectura interna se fundamenta en una comprensión de la escritura en dos niveles, uno explícito y otro implícito. Esta interpretación de la escritura ha llevado a los investigadores a dudar de si el propio Montaigne no era consciente de las consecuencias desestabilizadoras en el plano social que conlleva su

⁶⁴ STAROBISNKI, J., *op. cit.*, p. 314.

⁶⁵ Véase COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, p. 266-269. Este autor también observa una tensión entre conservadurismo relativista y racionalismo universalista que, en su opinión, desemboca en un respeto crítico de la tradición, no en un conservadurismo ciego. Hay una disyunción que los *Ensayos* instauran entre lo que surge de la obediencia o la inclinación y lo que surge del conocimiento o la libertad de pensamiento. Montaigne mantiene entre ambos un hiato irreductible: cuando mi voluntad me entrega a una causa, no lo hace con una obligación tan violenta que mi entendimiento quede infectado. Entre el deseo y la verdad se inserta el juicio que articula como puede, y caso por caso, las exigencias de la razón y las de la fidelidad.

⁶⁶ III, 1, f832, e1184.

⁶⁷ GIDE, A., «Montaigne» en: *The Yale Review*, 28, 1938, 586-590.

⁶⁸ DAVID, J. «Quelques aspects démocratiques de la philosophie de Montaigne» en: *Modern Languages Notes*, 56(7), 1941, p. 485.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 487-490.

pensamiento⁷⁰, a leer su adscripción cristiana como una mera concesión a la censura⁷¹, incluso a reconocer en el texto la intención de subvertir el ascetismo cristiano⁷². Gérard Defaux ha teorizado esta idea distinguiendo un primer nivel de enunciación constituido por las afirmaciones apodícticas cuya función es la transmisión de una verdad. Las enunciaciones son el material básico de Montaigne y en multitud de ocasiones usa como punto de partida un discurso ya existente. De esta forma, Montaigne, adoptando las enunciaciones de otros, prueba su consistencia. Ahora bien, el segundo nivel es el juicio, donde toma a la enunciación como su objeto y la somete a una crítica en la que el autor se revela al lector, dejando por escrito sus avances y sus fracasos. A través de la prueba de su juicio es posible entender el doble juego del discurso de los *Ensayos*: por un lado, las afirmaciones son acumuladas en función de su verdad y, por otro, son divididas para revelar la falsedad que esconden. Este segundo nivel nos permite descubrir el segundo significado de «ensayo»: Montaigne, discutiendo si los discursos de unos y de otros pueden mantenerse, somete a prueba la facultad de juzgar⁷³.

3. LOS ENSAYOS COMO EJERCICIO DE SÍ: UNA LECTURA ESPIRITUAL

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se ocupa de la inquietud de sí (*souci de soi*) como matriz a través de la cual reflexionar sobre las relaciones entre subjetividad y verdad⁷⁴. Este precepto griego tuvo un papel fundamental en la cultura antigua, hasta el punto de que en la sociedad helenística y romana se convirtió en el principio de toda conducta racional, constituyéndose una verdadera «cultura de sí». Así, Foucault distingue entre la filosofía, definida como el pensamiento que se pregunta por las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad, y la espiritualidad, es decir, «las prácticas y las experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad»⁷⁵. Por tanto, en la cultura de sí antigua, para que el sujeto pudiera acceder a la verdad, no podía tomarse a sí mismo como una simple función receptora de contenidos, sino que debía ejercer previamente un trabajo sobre sí, debía cumplir con la responsabilidad de la propia transformación: «no puede haber verdad sin conversión»⁷⁶. Y este acceso a la verdad, como producto de una conversión ascética tiene «efectos del contragolpe», es decir,

⁷⁰ SCHAEFER, D., *The Political Philosophy of Montaigne*, Cornell University Press, New York 1990, p. 168.

⁷¹ GIDE, A., *op. cit.*, p. 584.

⁷² BAYOD, J., «Montaigne “chef de part”: sobre el capítulo “De la modération” de los Ensayos» en: *Pensamiento*, 69 (258), 2013, pp. 131-148.

⁷³ DEFAUX, G., *op. cit.*, pp. 88-89.

⁷⁴ FOUCAULT, M., *op. cit.*, 2005, pp. 14-15.

⁷⁵ FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 30.

⁷⁶ *Ibid.*

realiza el ser mismo del sujeto⁷⁷. En consecuencia, el famoso precepto griego «conócete a ti mismo» se convierte en un instrumento de la inquietud de sí, de la transformación que el sujeto ha de obrar sobre sí para acceder a la verdad.

En el mismo curso, Foucault indica brevemente que durante el siglo XVI se desarrollaron intentos de reactivar una ética y una estética de sí tomando como modelos las prácticas helenísticas y romanas y que desde esta perspectiva habría que estudiar a Montaigne⁷⁸. De igual forma, en una entrevista posterior, Foucault sostiene que en el contexto de la crisis religiosa del siglo XVI se reanudaron nuevos modos de relación consigo mismo, a través de unas prácticas donde «la experiencia de sí no es descubrimiento de la verdad sepultada en uno mismo, sino intento de determinar lo que podemos hacer con la libertad que ostentamos»⁷⁹, es decir, que los *Ensayos* han de ser comprendidos desde el maco más general de las prácticas de sí.

¿Por qué son relevantes estas reflexiones de Foucault con respecto a las lecturas externa e interna propuestas por Horkheimer y Merleau-Ponty? Porque ambas interpretaciones abordan el proyecto de los *Ensayos* como una operación cognoscitiva: Montaigne, manifiesta su intención de pintarse a sí mismo, por lo que el texto manifiesta el contenido apprehendido con tal objetivo. Este mismo punto de partida llevaba a Horkheimer a afirmar que en Montaigne se niega la existencia de la verdad y a Merleau-Ponty a sostener que más bien terminaba por admitir que la contradicción es verdad. Ahora bien, si se interpretan *Ensayos* como una práctica de sí, el objeto del texto deja de ser la transmisión de un cierto contenido. A través de la obra, tanto el autor como el lector realizan una conversión de sí que les permite el acceso a una dimensión de verdad relativa al carácter o al *ethos*⁸⁰. En los *Ensayos*, el contenido veritativo está subordinado a la práctica de transformación de la propia vida.

Como se ha indicado anteriormente, el fideísmo escéptico de los *Ensayos* expulsa a Dios, al conocimiento y a la verdad de su horizonte intelectual. En consecuencia, Montaigne solo estudia apariencias, ya que, aunque ilegítimas, forman la única realidad que nos es propia⁸¹. Y esta inestabilidad también afecta al sujeto, que experimenta su inconstancia, su continua agitación. En este marco hay que situar la ya citada afirmación «si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos»⁸². Montaigne se pone a prueba como consecuencia de la constatación del carácter de la realidad y como una forma particular de vivirlo. Su mirada no es defensiva, no busca la ataraxia; sino todo lo contrario, busca mimetizarse con lo real, darle a su vida la forma infundada de lo real.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 239.

⁷⁹ FOUCAULT, M., «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», *op. cit.*, 1994, p. 407.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 1240.

⁸¹ STAROBINSKI, *op. cit.*, p. 293.

⁸² III, 3, f845, e1202.

Desde esta perspectiva se comprende bajo una nueva luz el anti-intelectualismo de Montaigne. El autor de los *Ensayos* rechaza todo saber que no se encarne en la vida: el cultivo del conocimiento no implica un camino hacia la virtud, los más doctos no son los más sabios. La empresa cognoscitiva solo es legítima si la digerimos, si la hacemos nuestra⁸³; el saber solo tiene sentido si mejora al alma, si el juicio se hace más sano, ya que nuestro oficio y nuestro arte es la vida⁸⁴. ¿Por qué viaje es la mejor práctica educativa? Porque da forma a la vida, afirma Montaigne, en la medida en que la contemplación de la perpetua variedad de la condición humana implica la desactivación del dogmatismo de la propia identidad⁸⁵. El comienzo del capítulo «De tres relaciones» es absolutamente revelador en este sentido:

No hay que adherirse con tanta fuerza a los propios humores y a las propias inclinaciones. Nuestra principal aptitud es saber aplicarse a usos diferentes. Permanecer atado y sujeto por necesidad a una sola manera de ser, es ser; pero no es vivir. Las almas más hermosas son aquellas que están provistas de mayor variedad y flexibilidad. [...] Si me correspondiera formarme a mi modo, no hay ninguna costumbre tan buena que quisiera fijarme a ella al punto de no poder abandonarla. La vida es un movimiento desigual, irregular y multiforme. Seguirse a sí mismo sin tregua [...] no es ser amigo de sí mismo, y menos aún, dueño. Es ser esclavo⁸⁶.

En la activación de esta actitud, la amistad juega un papel fundamental. En ella las almas se mezclan y se confunden⁸⁷, lo que la convierte en una operación ontológica en la que la presencia del otro produce una experiencia de la insustancialidad hasta entonces desconocida. Y la técnica que se emplea para ponerla en práctica es la conversación, a través de la cual se hace patente que «la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás»⁸⁸. Sin embargo, no se trata de conocer la insustancialidad de la condición humana gracias a la conversación en el seno de la amistad, sino de experimentar esta falta de fundamento en un ejercicio que tiene como norma la apertura a lo diferente, a lo nuevo e inesperado. Este efecto de la conversación ataca la presunción, el mayor mal del ser humano⁸⁹. Su objetivo, por tanto, será la búsqueda de la verdad, no la verdad. Es decir, el efecto de la conversación no es el acceso a una verdad a la que solo se llega a partir de la triangulación con el otro, sino el ejercicio de una búsqueda permanente. Su fin es «la intimidad, el trato y la discusión; el ejercicio de las almas

⁸³ I, 24, f142, e172.

⁸⁴ II, 6, f398, e546. En el mismo sentido, véase la siguiente afirmación: «no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien» en II, 10, f429, e587.

⁸⁵ III, 6, f1018, e1451.

⁸⁶ III, 3, f859, e1221-1222.

⁸⁷ I, 27, f194-195, e250.

⁸⁸ II, 1, f357, e488.

⁸⁹ II, 12, f654, e714.

sin más fruto»⁹⁰. Por tanto, la verdad que se busca es una verdad que se vive, es la adopción de un carácter. La buena conversación distorsiona la seguridad de nuestras creencias, en ella se explicita el carácter efímero de lo real, lo que tiene como efecto la reubicación del ser humano en este mundo heraclíteo.

Sin embargo, tras la desaparición del amigo, Montaigne se siente huérfano de sí, la posibilidad ontológica que este brindaba se pierde. Y de la misma forma que la correspondencia sustituía al examen de conciencia en los antiguos⁹¹, los *Ensayos* ocupan el lugar dejado por la conversación. Tras la clausura de la amistad, Montaigne busca recrear esta misma relación consigo mismo, ser su otro⁹². La escritura de sí de los *Ensayos* responde, por tanto, al mismo ejercicio ascético que la conversación, busca una «modalización espiritual del sujeto»⁹³.

El lugar al que reenvía los *Ensayos* no es el mismo al que reenviaba el estoicismo, la comprensión del curso necesario de los acontecimientos⁹⁴, ni el que se obtenía como fruto la conversión cristiana, la renuncia de sí como efecto del hundimiento en el abismo de Dios⁹⁵. El efecto que produce la conversación en Montaigne es la experiencia del propio mundo, la vivencia de la inestabilidad de lo real: un recorrido por el límite, una toma de consciencia de la inmanencia absoluta. Desde esta perspectiva se comprende bajo una nueva luz la ausencia de ataraxia en Montaigne, ya que su pensamiento busca seguir la pista a lo real, convertir en *ethos* la manera de la realidad⁹⁶. El efecto que produce este ejercicio dialógico es la asunción de la actitud propia del ensayo, es decir, la «auto-exposición existencial del que atraviesa el peligro en una experiencia de sí»⁹⁷.

Para lograr este objetivo, Montaigne utiliza las mismas herramientas que en la conversación: debemos estar dispuestos a entregar las armas en cuanto veamos acercarse la verdad y hemos de expresarnos «con valentía, que las palabras lleguen hasta donde llegue el pensamiento»⁹⁸. Esto solo es posible a partir de

⁹⁰ III, 3, f865, e1230.

⁹¹ Véase FOUCAULT, M., *op. cit.*, 2005, p. 163 y «L'écriture de soi», *op. cit.*, pp. 1245-1247. La correspondencia, como ejercicio de sí mediante la escritura, es una manera de manifestarse ante sí mismo y ante los otros. Además de producir un efecto sobre el destinatario, el gesto mismo de la escritura actúa sobre el que la escribe, e implica una introspección, no en el sentido de un autodesciframiento, sino como una apertura al otro. Así en Cicerón veremos el relato de sí-mismo como sujeto de acción en relación con los acontecimientos felices e infelices; mientras que en Séneca, Marco Aurelio o Plinio, el relato de sí es el relato de la relación consigo. Estos dos elementos se convertirán en objetos predilectos de la escritura de sí: el cuerpo y lo cotidiano.

⁹² Navarro también afirma que *Ensayos* ocupan el lugar dejado por el amigo en la conversación pero en su interpretación el ejercicio se enmarca bajo el paradigma del autoconocimiento, véase Navarro, *op. cit.*, pp. 68-71, 319.

⁹³ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 298.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 270-274.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 204-205.

⁹⁶ Véase II, 10, f428, e585: «que no se fijen en las materias, sino en la forma que les doy».

⁹⁷ CEREZO, P., «El espíritu del ensayo», en: GARCÍA CASANOVA, J., (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, p. 11.

⁹⁸ III, 8, f968, e1379.

un decir verdadero, de un hablar franco, es decir, de un ejercicio parresíastico. Si en los ejercicios helenísticos el maestro debía ejercitar el decir veraz, la *parrhesía*, ante los alumnos, para que estos pudieran apropiarse de dicha verdad, Montaigne ha de hacer lo mismo en su texto a fin de poder transformar ese *logos* precario en *ethos*. Así, al igual que la escritura ocupó el lugar del amigo, la lectura se convirtió en su otra cara: los *Ensayos* son un instrumento para que el lector se constituya a sí mismo. Al asistir al ejercicio de sí que realiza Montaigne en los en la obra, el lector se experimenta a sí mismo en su inestabilidad esencial. Sin embargo, ¿por qué creer a Montaigne? ¿Qué criterios podemos utilizar para asegurarnos de que su palabra es cierta? La correspondencia entre *bios* y *logos* que cifra la *parrhesía* se cumple en los *Ensayos* no a través de un recurso a la biografía de Montaigne, sino porque la forma en la que se Montaigne se ensaya corresponde con el efecto de contragolpe que la verdad ha producir en todo ejercicio ascético. La comunicación de la propia inanidad que conducía a la renuncia a sí en el cristianismo, en Montaigne se convierte en un ejercicio parresíastico que dice su imperfección como el único estadio vivible⁹⁹.

El desplazamiento que esta perspectiva implica con respecto a las dos anteriores es evidente, ya que ambas leen la obra como un texto expositivo que transmite unos contenidos. Así Horkheimer afirma que el escepticismo de Montaigne intenta limitar al máximo los efectos del cambio social al justificar el orden existente, ya que si nada se puede conocer no hay nada que cambiar¹⁰⁰. Esto le lleva al autor a sostener que los *Ensayos* remiten a un sujeto como fuente primera, única e idéntica a sí misma. En opinión del autor, el cambio y la inconstancia que se le atribuyen son elementos distorsionadores que buscan disimular la función fundante del sujeto que elimina cualquier referencia a la comunidad de la que forma parte. En cambio, Merleau-Ponty ve en el escepticismo de Montaigne una nueva teoría de la verdad, la mutabilidad no es consecuencia de la impotencia humana a la hora de aprehender el mundo exterior, sino que son las notas mismas de la realidad. A consecuencia de esto, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto en Montaigne siempre es un ser concreto, cuya conciencia se haya ineludiblemente unida a su cuerpo y donde la experiencia de la duda elimina la búsqueda de una primera certeza. El ser humano vive la inestabilidad, la contradicción, tanto en el mundo como en sí mismo cuando su investigación se vuelve sobre sí. La subjetividad se configura a través del juego de las diferencias, de los retazos que la constituyen. De esta forma, para

⁹⁹ A diferencia del sujeto agustiniano, la subjetividad de los *Ensayos* no tiene un interior que confesar, se reconoce en su pura exterioridad. Además, la confesión en Montaigne ni es una corrección administrativa, como ocurría en los helenísticos y romanos, ni es la comunicación de la culpa. Véase los trabajos de Martin, J., «The Confessions of Montaigne» en: *Religions*, 3, 2012, pp. 950-963; y Krause, V., «Confession or Parrhesía? Foucault after Montaigne», en: Z. ZALLOUA (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, University of Washington Press, Seattle 2009, pp. 142-160.

¹⁰⁰ HORKHEIMER, M., *op. cit.*, p. 28. Véase también a este respecto PELLEGRINI, M., «Il Montaigne di Horkheimer» en: *Pensiero Politico*, 22(2), 1989, pp. 248-263.

Merleau-Ponty el escepticismo de Montaigne no descansa en un sujeto idéntico a sí mismo y primero ontológicamente, sino que impregna al sujeto en tanto que inserto en un mundo en perpetuo cambio. Y en cuanto a la política de los *Ensayos*, Merleau-Ponty niega que su obra sea una invitación al conservadurismo, en tanto que de la afirmación del devenir ontológico no cabe concluir la oposición al cambio.

Desde una lectura centrada en el ejercicio, la interpretación externa queda desacreditada en la medida en que el escepticismo de Montaigne, la constatación de que la nota característica del mundo es el cambio permanente, no paraliza la acción, sino todo lo contrario, lanza al sujeto a un ejercicio de sí que lo libera del dogmatismo, de todo repliegue identitario. Los pasajes en los que Montaigne se opone al cambio de las leyes, o de las costumbres, han de ser vistos como una crítica de la presunción, no como fruto de un tradicionalismo conservador. El autor de los *Ensayos* rechaza la vanagloria de todo aquel ser humano que piensa tener acceso privilegiado a una verdad que es inasible e intenta transformar la realidad de acuerdo con ella, lo que no implica necesariamente la defensa activa de lo existente. Por otro lado, la subjetividad fundante que, según Horkheimer, volvía periféricas todas las demás obligaciones, fruto de un egoísmo político lacerante, también ha de ser matizada. Ante la inaccesibilidad de la verdad y la inestabilidad del mundo, el yo de carne y hueso se impone como punto de partida y de llegada de un pensamiento que no deja de experimentar la precariedad existencial. Es cierto que el punto ciego es el yo, pero un yo que manifiesta la imposibilidad de encontrar un lugar estable.

Por otro lado, la interpretación interna es más fiel al carácter del texto, pero pierde de vista que los *Ensayos* son un instrumento espiritual que busca transformar el carácter del sujeto, un «operador de transformación de la verdad en ethos»¹⁰¹. Antes que afirmar que la contradicción es verdad, o de describir al hombre como problema, el objetivo principal de la obra es propiciar un estilo de vida fiel a dicho carácter contradictorio o problemático de lo real. En consecuencia, el carácter dinámico de la subjetividad que Merleau-Ponty indica no solo es reconocible en el contenido de los *Ensayos* sino en su propio proceder en tanto que ejercicio. Los *Ensayos* son la obra de un sujeto que practica su transitar. Finalmente, la visión interna de la política es ampliada desde esta perspectiva. Es evidente que en los *Ensayos* no hay una «gran política»¹⁰²; Montaigne niega la legitimidad de toda iniciativa que intente transformar activamente el orden social¹⁰³. Además, como ha indicado Starobinski, en la época de Montaigne no es posible concebir un cambio histórico dirigido por una acción orientada hacia el futuro, ya que idea de progreso no nace en Europa hasta el

¹⁰¹ FOUCAULT, M., «L'écriture de soi», *op. cit.*, pp. 1240.

¹⁰² CONCHE, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, PUF, París 2002, p. 25.

¹⁰³ Comte-Sponville ha estudiado profundamente en esta misma línea la relación crítica que Montaigne mantiene con las normas. Véase COMTE-SPONVILLE, A., «Montaigne cynique?» en: *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 181(2), 1992, pp. 234-279.

siglo XVIII¹⁰⁴. Sin embargo, no se trata simplemente de que la ambigüedad de los *Ensayos* no puedan invitar a nadie a adscribirse a una posición definitiva, sino sobre todo de que en la obra se asiste al ejercicio de apertura a lo diferente y al cambio con la intención de que el lector viva una experiencia análoga. El objetivo de los *Ensayos* es el buen vivir como un estilo de vida fiel a la inestabilidad de lo real.

Universidad de Granada
beltranjimenez@ugr.es

BELTRÁN JIMÉNEZ VILLAR

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2019]

¹⁰⁴ STAROBINSKI, J., *op. cit.*, p. 310.